Protojerej Ioann SWIRIDOW

KU TEOLOGII IMIENIA

Dla człowieka współczesnego, w przeciwieństwie do pojmowania świata w starożytności, imię faktycznie stało się pustym dźwiękiem albo przezwiskiem i ten „obiegowy" punkt widzenia obowiązuje jako tak zwany „pogląd naukowy". [...] Natomiast, według Florenskiego, człowiek w ogóle nie może istnieć bez imienia, „bez imienia brakuje mu tego, co najistotniejsze", ponieważ poprzez imię człowiek „związany jest z innymi światami".

Człowiek, dla którego nie ma imienia, dla którego imię jest tylko pustym dźwiękiem, a nie treściami przez nie oznaczonymi, jest człowiekiem głuchym i niemym, żyje w głuchoniemej rzeczywistości. Jeżeli słowo nie jest skuteczne, a imię – realne, nie jest czynnikiem samej rzeczywistości, nie jest, wreszcie, samą społeczną (w szerokim znaczeniu tego pojęcia) rzeczywistością, to istnieją wtedy jedynie ciemności i szaleństwo, i kłębią się w tych ciemnościach tylko, tak samo ciemne i szalone, głuchonieme monstra.

A. F. Łosiew, *Fiłosofija imieni*

Nie ma nic bardziej rzeczywistego i wszechstronnie zbadanego (a jednocześnie tak niewytłumaczalnego i niepojętego) niż natura ludzka. Nawet tak głęboko antropologiczna religia, jaką jest chrześcijaństwo, nie daje „ostatecznych" wniosków.

Wczesnochrześcijańskim apologetom, nauczycielom i Ojcom Kościoła, teologom i filozofom, nie udało się ujednolicić poglądów na naturę ludzką. Człowiek do końca nie został zrozumiany – ani pod względem naukowym, ani religijnym. Właśnie w ontologii teologicznej, nie wyłączając pism świętych Ojców, widoczne są wszystkie zasadnicze niezgodności i teologumena (prywatne poglądy teologiczne, nie będące dogmatami, ale wystarczająco autorytatywne dla Kościoła). Przypomnijmy ostrą polemikę prowadzoną od Orygenesa do Jana Klimaka na temat stworzoności (twarnosti) i niestworzoności, prostoty i złożoności duszy ludzkiej lub nie rozstrzygniętego do piątego Soboru Powszechnego zagadnienia preegzystencji. Nie do końca uzgodnione są poglądy na „subtelną cielesność" (tonkuju tielesnost') (Makary Wielki) lub nie-

materialność duszy (Tichon Zadonski). Różne są poglądy Ojców Kościoła na odbicie obrazu Bożego. Jeśli autorzy *Filokalii* widzą obraz Boży w duszy ludzkiej, to tacy pisarze, jak Ireneusz z Lyonu uważają, że również ciało ludzkie zostało stworzone „na podobieństwo Wiecznego Praobrazu Logosu"[1]. Nie znalazł rozstrzygnięcia spór dychotomistów z trychotomistami w XIX wieku. Nie ujednolicono terminologii nawet takich pojęć, jak jestestwo i osoba (licznost') (u Antoniego Chrapowieckiego), hipostaza i natura (priroda) (u o. Sergiusza Bułgakowa). Różnice te nie przesłaniają jednak najważniejszego: „Człowiek jest punktem przecięcia dwóch światów. Świadczy o tym dualizm jego samoświadomości, przebiegający poprzez całą historię"[2].

Dwujedność (dwujedinstwo) lub „najbardziej naturalna więź"[3] (jestiestwienniejszyj souz) pierwiastka duchowego i fizycznego są pojęciami sięgającymi w zamierzchłą przeszłość religijną. Dwujedność tę można rozpatrywać jedynie łącznie z dogmatem o Bogoczłowieczeństwie Chrystusa, a – jak wiadomo – ten podstawowy dogmat Kościoła prawosławnego kształtował się w zażartych i nie kończących się sporach chrystologicznych oraz w dialogach prawosławnych z protestanckim pozytywizmem.

Nie mamy jednak zamiaru od nowa dokonywać retrospekcji kształtowania się dogmatu, a tym bardziej podejmować próby ujednolicenia nie dających się ujednolicić poglądów na naturę ludzką. Tym bardziej że w pracy W. I. Niesmiełowa *Nauka o człowieku* droga ta prześledzona jest znakomicie. Stawiamy sobie inne zadanie: trzeba na nowo spojrzeć na płaszczyznę religijną zamierzchłej przeszłości, na niewyczerpany materiał życia religijnego, jakim jest krąg włączania człowieka w żywioł kultu, od urodzenia do śmierci. Takie spojrzenie nie jest wcale nowe. Szmat drogi przebyto w tym kierunku. Można by rzec, że stworzono nawet odrębny kierunek – teologię liturgiczną – do którego należy wielu teologów i filozofów, poczynając od o. Florenskiego, a na Aleksandrze Schmemannie kończąc. Zwrócenie się ku ogólnoludzkim podstawom religii i zagłębienie się w problematykę kultu zmieniło perspektywę teologii, włączyło ją w tematykę antropologii.

W naszych badaniach musimy prześledzić wszystkie etapy religijnego wzrastania osoby ludzkiej. Dlatego też powracamy do samych początków, do momentu pierwszego zetknięcia się człowieka z Kościołem. Zgodnie ze starą tradycją chrzest w Kościele prawosławnym ma miejsce we wczesnym niemowlęctwie. Obrzęd chrztu składa się dziś z kilku etapów, które w odległej przeszłości były odrębnymi aktami. Poczynając od tzw. modlitwy pierwszego dnia po urodzeniu dziecka i od obrzędu nadania imienia w ósmym dniu do katechu-

---

[1] Zob. prace Grzegorza z Nyssy, Maksyma Wyznawcy, Grzegorza Palamasa.

[2] N. Bierdiajew, *Smysł tworczestwa*, Paris 1985², s. 375.

[3] *Posliedowanije ischodnoje monachow.*

menatu (ogłaszenija) poprzedzającego sam sakrament chrztu. Już od pierwszego dnia narodzin człowiek zostaje włączony w krąg innego, różnego od naturalnego, kształtowania osobowości. Już modlitwa pierwszego dnia po urodzeniu dziecka zawiera słowa odnoszące się do nowo narodzonego, ale w tym modlitewnym zwróceniu się do Boga „narodzone", teologicznie rzecz biorąc, jak gdyby nie jest jeszcze w pełni człowiekiem. „Narodzone" jest wciąż jeszcze częścią przyziemnych żywiołów, naturalną i duchową „niedoskonałością", istotą nieuformowaną i bezimienną. Modlitewne wspomnienie o niemowlęciu ma charakter modlitwy za wszelkie stworzenie, za wszystko, co żywe, ale nieme: „Zachowaj [z niej, tj. niewiasty, zrodzone] od wszelkiej trucizny, wszelkiej złości i wszelkiej burzy złych mocy". W modlitwie otwiera się perspektywa przyszłego uwielbienia Stwórcy. Teraz zaś ma miejsce dopiero „przygotowanie".

Religijny ceremoniał nadania imienia rozpoczyna się specjalnym rytuałem „nadania imienia dziecku, które otrzymuje imię w ósmym dniu od swego urodzenia". Jak zauważa A. Schmemann „W odróżnieniu od poprzednich obrzędów, modlitwy ósmego dnia mają charakter liturgiczny"[4].

Kapłan, znacząc znakiem krzyża czoło, usta i piersi niemowlęcia, odmawia modlitwę, w której po raz pierwszy nazywa je imieniem. Akt ten ma bezpośrednie źródło w Biblii: „stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę «ludzie», wtedy gdy ich stworzył" (Rdz 5, 2). Ta pierwsza modlitwa do Boga jest pierwszym poświęceniem, pierwszym stopniem ku Bożemu usynowieniu: „Niechaj światłość oblicza Twego naznaczy sługę Twego imieniem N.N." Dalej następują słowa odnoszące się do dzieła odkupienia człowieka: „I niech znak krzyża Jednorodzonego Syna Twego naznaczy serce i myśli jego". I wreszcie to, co odnosi się bezpośrednio do nadania imienia – mistyczna łączność z Imieniem Bożym: „I pozwól, Panie, aby nigdy nie wyrzekł się Twego Świętego Imienia [tzn. aby Imię to zawsze pozostawało w nim]". Wyodrębnienie nadania imienia w oddzielny rytuał wywodzi się z bardzo głębokiego ogólnokościelnego, a nawet ogólnoludzkiego traktowania imienia jako czynnika mocno związanego z osobą ludzką i jej naturą. „Imię Chrystusa – pisze A. Schmemann – opromienia i czyni świętym moje imię, czyni je wyrazem, tajemnicą mojej osoby w Chrystusie na wieki. Nabożeństwo ósmego dnia – będąc darem dla mnie, mojego imienia w Chrystusie i w Jego Świętym Imieniu – jest w ten oto sposób darem dla stworzonej przez Boga «osoby», która powinna zostać odrodzona w czasie chrztu i zbawiona dla Królestwa Bożego"[5].

Sekularyzacja imienia i sprowadzenie jego duchowego sensu do ulicznego przezwiska lub pseudonimu partyjnego jest szczególnie charakterystyczne dla

---

[4] „Rozpoczynają się od zwykłej doksologii, przyzywania Ducha Świętego, *Trishagionem i Modlitwą Pańską*, a kończą liturgicznym rozesłaniem". A. Schmemann, *Wodoju i Duchom*, Paris, 1986, s. 186.

[5] Tamże, s. 187.

sowieckiej historii. Dobrze są znane cudaczne abrakadabry okresu proletkultu. Przypomnijmy: „Władlenow" [Władimir Lenin], „Elektron", „Dazdrapierm" [Da zdrawstwujet Pierwoje Maja] itp. Przemianowaniom podlegał nie tylko człowiek, ale i miasta, fabryki, ulice. Podjęto udaną próbę zacierania pojęcia narodowości i zastępowania go nonsensownym „narodem radzieckim" (sowieckim), a nawet gorzej, bo pozbawioną ludzkiego oblicza „masą". Totalitarny reżim stalinowski był nastawiony nie tylko na zlikwidowanie klas i grup społecznych, ale również na zniesienie wszystkiego, co było osobiste: czy było to prawo do własności, czy prawo do wolności myśli. Zacieranie różnic między ludźmi doprowadzono do straszliwego „ideału" w Gułagu. Odzież zastąpiły ubrania robocze, imię – numery. Odkryto straszliwą prawdę: nie ma imienia, nie istnieje osoba. Imię musiało zniknąć nawet z pamięci tych, którzy pozostali „po tamtej stronie". Ta stalinowska zamiana (numer zamiast imienia) prześcignęła nawet starożytną praktykę – „można widzieć oznakę swojej władzy w tym, że kupiwszy niewolników, zmienia się im imiona" (Jan Złotousty).

Podejmowana obecnie próba przywracania ludziom ich godności powinna się rozpocząć od uznania bezwzględnej wartości i wyjątkowości osoby ludzkiej. W sensie moralnym winno to oznaczać miłość do człowieka, w prawnym – jego prawa. Początkiem przywracania człowiekowi jego ludzkiej godności i praw może się stać przywrócenie imieniu jego sensu, znaczenia.

Zaprośmy do rozmowy prekursora tej tematyki o. Pawła Florenskiego i jego następców, takich jak o. Sergiusz Bułgakow i Aleksy F. Łosiew. Według o. Pawła Florenskiego imiona są „kondensatem ogólnoludzkiego sensu"[6]. Takie pojmowanie szczególnego znaczenia imienia dojrzało u Florenskiego jeszcze we wczesnym okresie jego działalności dydaktycznej w Moskiewskiej Akademii Duchownej (MAD), kiedy to jego myśli skoncentrowane były na filozofii platońskiej. Bez wątpienia dialogi platońskie miały wpływ na myślenie o. Pawła. Podstawowe idee Platona wyjaśnił o. Florenski w swoim próbnym wykładzie wygłoszonym w MAD 17 września 1908 roku[7]. Zainteresowanie Platonem nie skończyło się na tym, idee platońskie nie przestawały nurtować umysłu Florenskiego i znalazły swoje ucieleśnienie w fundamentalnym dziele *Smysł idiealizma* [Sens idealizmu], 1914. Fascynacja Platonem znalazła swój wyraz w całej jego twórczości. Sympatie do filozofii platońskiej, Platońskiego pojmowania świata uwidoczniły się w wielu pracach zebranych pod wspólnym tytułem *U wodorazdiełow mysli*[8] [W strefie podziału myśli], 1914. Jak zauważa

---

[6] P. Florenski, *Iz bogosłowskogo nasliedija*, „Bogosłowskije trudy" ..., nr 17, s. 192.

[7] Zob. *Obszczeczełowieczeskija korni idiealizma*, „Bogosłowskij wiestnik" 1909, nr 2 i 3.

[8] Do zbioru tego, zapowiedzianego przez wydawnictwo „Pomorje", w roku 1922, powinno wejść wiele prac Florenskiego, zarówno już opublikowanych, jak i przygotowywanych do druku. Problematyki filozofii imienia dotyczą następujące części tego zbioru: *Tiermin*, *Strojenije słowa*,

A. F. Łosiew „Florenski dał głębszą i bardziej wnikliwą koncepcję platonizmu" niż tacy badacze Platona, jak Hegel, Scheler i Natorp[9]. Zdaniem Łosiewa Florenski w sposób szczególny podszedł do rozwiązania zasadniczych problemów filozofii platońskiej, traktując w sposób nowatorski kwestię „oblicza i magii imienia", odsłoniwszy „symboliczno-magiczną naturę mitu". Florenski podchodzi do platonizmu z pozycji chrześcijańskich, „chrystianizuje platonizm". Innymi słowy ma zawsze na myśli platonizm chrześcijański, w duchu Ojców Kościoła, całkowicie odcinając się od pogaństwa u Platona. Florenski uduchowił platonizm w nauce o imieniu i idei jako obliczu (likie) żywym, pełnym „wewnętrznych energii". Idea według Florenskiego żyje jako samodzielny mit, jako „oblicze osoby" (lik licznosti). Łosiew bardzo trafnie określił sposób rozumienia Platona przez Florenskiego jako ikonograficzny, niemal modlitewny[10].

Imię – to przede wszystkim słowo, pojęcie, część działalności słownej. Pojęcie pochodzi od słowa „pojąć" (staroruskie „pojat'") – to znaczy nie tylko dotknąć obiekt, ale uczynić go swoją własnością. Według Florenskiego pojęcie to narzędzie myśli, i może być określone jako logos, tj. coś bezwzględnie rozumnego i realnego, sens, wokół którego krystalizuje się osoba. Takie określenie pojęcia, oczyszczonego z wszelkich naleciałości, z fantazji i dowolnej umowności jest jednak wyidealizowane. Pojęcia-terminy, tak jak je rozumiemy współcześnie, daleko odeszły od swojego znaczeniowego centrum. Jednocześnie dzięki centrum, którego istnienia się domyślamy, termin żyje w dalszym ciągu jego kosztem. Zdaniem o. Pawła Florenskiego termin sięga swoimi korzeniami w głąb kultu. Oderwane od swojej ojczyzny-kultu pojęcia-terminy stają się zaledwie „subiektywnymi marzeniami". Pozbawione swojego centrum słowa-pojęcia „jak jesienne liście kłębiące się w porywach wiatru"[11], coraz dalej i dalej oddalają się od gałęzi, która je wypuściła i wykarmiła. Tworzenie takich terminów przekształca się we „wrzenie umysłu samo w sobie"[12]. Takie terminy donikąd nie prowadzą, nie mówią o istocie rzeczy, nie wiodą do poznania idealnego świata[13].

Moskwa 1973; *Magicznost' słowa*; *Imiasławije kak fiłosofskaja priedposyłka*; *Imia roda (istorija, rodosłowije i nasliedstwiennost')*, Siergiejew Posad 1909; *Obszczeczełowieczeskija korni idiealizma (fiłosofija narodow)*, Siergiejew Posad 1909. *Mietafizika imieni w istoriczeskom oswieszczenii*; *Imia i licznost'*.

[9] A. F. Łosiew, *Oczerki anticznogo simwolizma i mifołogii*, t. 1, Moskwa 1930, s. 680.

[10] Zob. tamże, s. 692.

[11] Florenski, *Iz bogosłowskogo nasliedija*, dz. cyt., s. 122.

12 Tamże.

[13] Dla Florenskiego najbardziej jaskrawym przykładem takich pojęć pozbawionych sensu jest „obłudna" filozofia Kanta. O filozofii tej pisze: „Nie ma systemu bardziej wymijająco śliskiego, bardziej dwulicowego... aniżeli filozofia Kanta, każda jego teza, każdy jego termin, każda myśl – ani «tak», ani «nie»". Tamże.

Zdaniem o. Pawła terminy filozoficzne zostały zapożyczone ze sfery religii. Według niego terminy oderwane od treści religijnej pozbawione są sensu, bledną i stają się pustymi dźwiękami. Termin może zabłysnąć, nabrać życia jedynie w środowisku religijnomistycznym. Poza nim termin skazany jest na wynaturzenie.

Konkretną treść pojęcia-terminu można znaleźć tylko w religii. Zasada dwujedności sensu i realności jest „ucieleśnioną ideą", a to jest niczym innym, jak faktem dokonanym. „Słowo ciałem się stało", albowiem tylko w nim dokonuje się „zstępowanie niebiańskiego (gorniego) ku ziemskiemu (dolniemu) i wznoszenie się ziemskiego ku niebiańskiemu"[14]. To zewnętrzne zespolenie (soczetanije) nieba i ziemi, ciała (sarku) i ducha jest odwieczne. My wiemy, gdzie znajduje się ośrodek tego zespolenia. Centrum, to znaczy „sercem Kościoła" („sierdce cerkownoje"), jest Bogurodzica. Oto Ona – „drabina rozumna, (liestnica umnaja), po której Bóg zstąpił, a wstąpił człowiek". „Rozumna – wyjaśnia Paweł Florenski – znaczy osiągalna rozumem (umopostigajemaja), numenalna. Bogurodzica – osiągalna rozumem drabina, po której zstępuje na ziemię Bóg i wstępuje ku niebu człowiek"[15]. Właśnie przez Bogurodzicę, przez obranie jej za centrum spełnienia realności sensu, odbywa się – zgodnie z poglądem o. Pawła – „prześwietlenie materii". Bogurodzica jest historyczną i ontologiczną osią uświęcenia realności, ponieważ bez wzniesienia ziemskiego ku niebiańskiemu nie byłoby możliwe i zstąpienie Syna Bożego. Bez uznania Bogurodzicy za „skupiający węzeł bytu" nie byłoby możliwe również przekonanie, że właśnie Chrystus to „Wcielony Sens" i tylko On może być podstawą każdej działalności, a tym samym może łączyć dwa przeciwstawne bieguny, zrealizować jedność działalności praktycznej i teoretycznej. Mamy tu nie tylko punkt styczności i uznania jednoczesnej realności sensu i rozumności rzeczy, ale i samą podstawę bytu – Tego, Kto daje wszystkiemu życie i sens. Dzięki temu, że sam Pan Jezus Chrystus jest podstawą świata, jest też podstawą wszelkiej działalności praktycznej i teoretycznej. Nie może być wątpliwości co do tego, że realizacja działalności – opierającej się na tej Podstawie – jest realnością rozumną, a pojęcie – wartością realną.

Ta realność słowa (pojęcia, terminu) jest szczególnie oczywista, kiedy słowo spełnia swoją funkcję religijną. Pozbawione religijnego (tj. pierwotnego) sensu słowo słabnie pod względem ontologicznym. W sensie religijnym słowo aktualizuje się w modlitwie. Ma zdolność wznoszenia z ziemi do nieba. Nie-modlitwa – to już pół-słowa, coś nie dopowiedzianego. Tylko słowo modlitwy jest prawdziwym słowem w swojej pierwotnej dwujednościowej

---

[14] Tamże, s. 104.

[15] Tamże.

spójni (iznaczalnoj dwujedinoj celnosti). Jest zrodzone przez kult i z kultu. Takie słowo jest „dźwignią antynomicznie podnoszącą to, co ziemskie, ze sfery ziemskiego"[16]. Słowo ma zdolność wznoszenia ziemskiego ku niebiańskiemu dzięki tradycji religijnej. Słowo jest nam dane i dane przez Boga. Dlatego Bóg oddziałuje na nas słowem, dlatego też możliwe są sakramenty święte, dlatego też możliwe jest działanie Boga – teurgia.

Ze względu na swoją strukturę modlitwa jest odsłonięciem ontologicznej natury słowa. Modlitwa nie dzieli i nie przeciwstawia, lecz przybliża i łączy człowieka z Bogiem. To zbliżenie zaczyna się od wezwania (prizywa), w którym po raz pierwszy dajemy świadomie wyraz swojej wartości wraz z samootwarciem się na Drugiego. W wezwaniu nazywamy, wymieniamy i tym „aktem odkrywamy Nazywanemu swoje osamotnienie"[17]. W słowie po raz pierwszy następuje wyjście z zamkniętej subiektywności, wyjście ku Obiektywnemu. W słowie wezwania nie ma znaczenia jego emocjonalne zabarwienie i siła dźwięku. Wezwanie „gnozeologicznie [...] jest zawsze jednym i tym samym: otwarciem siebie, odkryciem swojej tajemniczej istoty, zniesieniem granicy, zburzeniem wszystkich zapór stworzonych przez samoodłączenie, odkryciem głębin własnego bytu – Nazywanemu"[18]. Akt słowa-zewu daje początek doświadczalnemu poznaniu Boga. Aktem tym przekracza się granicę od teoretycznego wyobrażenia Boga do poznania, że przed nami jest Bóg „Abrahama, Izaaka, Jakuba", a nie Bóg „filozofów i uczonych". Aktem-słowem odkrywa się nieomylnie to, że z nami kontaktuje się żywa Istota, sam Bóg. Religijne znaczenie wezwania jest niewyczerpane, albowiem „wezwanie nie jest prywatną stroną naszej duchowej działalności, lecz koncentracją całej naszej istoty uwieńczoną mistycznym wychodzeniem z samego siebie i zetknięciem się z Przyzywanym"[19]. Modlitewny zew daje nam możliwość określenia istotnego sensu słowa. W modlitewnym przyzywaniu energia słowa przedziera się i przelewa przez skraj subiektywności. Słowo złączone z wolną wolą jest zdolne otworzyć serce na działanie w nim energii Przyzywanego. To ono otwiera drogę ku realnemu kontaktowi człowieka z Bogiem, drogę ku oświeceniu i ubóstwieniu człowieka – końcowemu celowi poznania religijnego.

W modlitewnym przyzywaniu nie ma nawet większego znaczenia moment uświadomienia sobie tego, co jest wypowiadane. Jak twierdzi o. Paweł Florenski, słowo „bez względu na to, w jak małym stopniu jest uświadomione [...] – na pewno ma sens", jest zawsze teleologiczne. Niezależnie od tego, w jakim

---

[16] Tamże, s. 145.

[17] Tamże, s. 181.

[18] Tamże.

[19] Tamże, s. 193.

stadium rozwoju moralnego i duchowego znajduje się człowiek, słowo jest zawsze „aktem naszego ducha, jest bez wątpienia ukierunkowane na obiekt przez nie oznaczony". Słowo funkcjonuje w płaszczyźnie duchowopoznawczej dzięki temu, że ma naturę duchowo-fizyczną, a nie czysto fizyczną. Zanegowanie rozumowego znaczenia słowa prowadzi natomiast do skrajnego indywidualizmu i pozbawienia sensu wszelkiego istnienia, prowadzi do „powszechnego chaosu". O. Sergiusz Bułgakow w swojej książce *Fiłosofija imieni* [Filozofia imienia], która ukazała się już po jego śmierci w Paryżu w 1953 roku, pisał: „Nie istnieją myśli bez słów, tak jak nie istnieją słowa bez myśli"[20]. Ta zasadnicza przesłanka filozoficznej koncepcji imienia wywodzi się z podstawowej zasady – realizmu transcendentalnego (porównaj z konkretną metafizyką Florenskiego). Słowo, według Bułgakowa, wchodzi do kategorii symboli wyrażających stosunek do realności. Symbol zaś to właśnie to, co jednoczy dwa światy. „Niewidoczne – pisze o. Sergiusz – istnieje niewidocznie w niewidocznym, jest w nim zawarte, jest z nim zrośnięte w konkret lub symbol (symbolon). «Symbol» w ścisłym znaczeniu jest czymś przynależącym do tego świata i zawierającym przynależną mu treść, jedność transcendentnego i immanentnego, most pomiędzy niebem i ziemią, Boską kreatywność (bogotwornoje), bogoczłowieczą jedność"[21].

Ten sam kierunek reprezentuje A. F. Łosiew, dla którego „słowo to rezultat wewnętrznego, a nie tylko zewnętrzno-mechanicznego sprzężenia pojedynczych momentów"[22], to jakby pierwotna intuicja, której rozwój prowadzi do tych samych wniosków. „Słowo – pisze Łosiew – to sama rzecz w aspekcie świadomościowej oczywistości"[23].

Zarówno dla Florenskiego, jak i dla Bułgakowa i Łosiewa, słowo bez wątpienia „we wszystkich ustach" przyjmuje sens uniwersalny, a nie tylko indywidualny. Dlatego właśnie język jako forma komunikacji słownej jest zjawiskiem ponadindywidualnym. Z tego też względu język nie jest po prostu przejawem ludzkiej działalności, lecz istotą stojącą ponad rozumem, prezentującą się mu obiektywnie i przez niego nie tworzoną. Jednocześnie słowo, wrastając w samą naturę człowieka, jest zdolne stać się nośnikiem jego indywidualności. Dla świadomości religijnej „słowo to nie zewnętrzny dodatek do ludzkiego jestestwa i nie przypadkowa cecha człowieka [...], ale cecha konstytutywna, więcej – sama istota człowieka, o ile człowiek dokonał samootwarcia poprzez swoją energię duchową: stał się dla innych i dla siebie samego innym"[24]. Słowa

---

[20] S. Bułgakow, *Fiłosofija imieni*, Paris 1953, s. 18.

[21] S. Bułgakow, *Prawosławije. Oczerki uczenija prawosławnoj cerkwi*, Paris 1985, s. 41.

[22] A. F. Łosiew, *Fiłosofija imieni*, Moskwa 1927, s. 70.

[23] Tamże, s. 94.

[24] Florenski, *Iz bogosłowskogo nasliedija*, dz. cyt., s. 194.

nie tylko nie można odrywać od jego sensu, ale i od człowieka, ponieważ „słowo" to sam człowiek w aspekcie samoodnalezienia się, w aspekcie ludzkiej działalności"[25].

Imię – to słowo o szczególnym znaczeniu, szczególnym ukierunkowaniu. Według Florenskiego są słowa, które stanowią „punkt odniesienia (opornyj punkt) powstały z myśli ludzkiej"[26]. Słowa specjalnie nasycone sensem. Te właśnie słowa Florenski nazywa kluczowymi. Słowa-klucze wymagają szczególnej uwagi i ostrożności, ponieważ „takie słowa są szczególnie potężne, szczególnie realne, wywołują nadzwyczajny skutek"[27]. Właśnie imiona wyróżniają się spośród wszystkich słów takim nasyceniem sensu. Każda rzecz ma swoje imię. Wzajemne oddziaływanie rzeczy i imienia jest na tyle zespolone, że imię rzeczy staje się odbiciem jej idei, substancji. Prawie zawsze mamy do czynienia z wieloma imionami, co świadczy o niepełnej znajomości rzeczy. Im mniej znamy rzecz, tym słabsza jest „moc" imienia, którym ową rzecz nazywamy; im głębiej ją znamy – tym bardziej znalezione imię zbliżone jest do „tajemnego jądra rzeczy". Według Łosiewa, istnieje pewna gradacja sensów, stopnia uświadomienia: „Poczynając od wyższej rozumności człowieka, a kończąc na wymiarze świata nieożywionego, roztacza się przed nami różny stopień wyrażalności słownej, różny stopień sensu, różny stopień istniejącego bytu [...]. Świat to różny stopień bytu i różny stopień sensu, imienia"[28]. „Ukryte" imię rzeczy to właśnie substancja rzeczy. W imieniu odsłania się idea rzeczy i w tym sensie rzecz jest tworzona przez imię. Nie imię zbliża się do rzeczy i charakteryzuje ją, ale „rzecz naśladuje imię". Dlatego właśnie imienia się nie wymyśla, ale znajduje, zyskuje w procesie poznania. Tak rozumiane imię staje się „metafizyczną zasadą bytu i poznania"[29]. W zależności od tego, jak rozumiane jest imię – czy jako istota rzeczy, czy jako „eteryczne Nic" (wozdusznoje niczto) – od starożytności do dnia dzisiejszego ma miejsce podział ludzi na skrajne grupy („heraklitejczycy i sofiści, Platon i sceptycy, realiści i nominaliści filozofii scholastycznej, i wreszcie idealiści i sensualiści – to echa jednej i tej samej podstawowej sprzeczności"[30]). Dla człowieka współczesnego, w przeciwieństwie do pojmowania świata w starożytności, imię faktycznie stało się pustym dźwiękiem albo przezwiskiem i ten „obiegowy" punkt widzenia obowiązuje jako tak zwany pogląd naukowy. Starożytne zaś wyobrażenie, wyobrażenie bezpośrednie, widzi w imieniu „sam węzeł bytu, jego naj-

[25] Tamże.

[26] Tamże, s. 192.

[27] Tamże.

[28] Łosiew, *Filosofija imieni*, dz. cyt., s. 169-170.

[29] Florenski, *Obszczeczełowieczeskija korni idiealizma*, dz. cyt., s. 413-414.

[30] Tamże, s. 415.

głębiej skryty nerw". Imię, w sensie ogólnoludzkim, to „zapładniający logos przedmiotu, wewnętrzny rozum – istota, substancja rzeczy"[31]. W odniesieniu do człowieka imię własne jest środkiem „prowadzenia" (wiedienija) osoby. Człowiek, według Florenskiego, w ogóle nie może istnieć bez imienia, „bez imienia brakuje mu tego, co najistotniejsze", ponieważ poprzez imię człowiek „związany jest z innymi światami"[32].

Łączność tę gwarantuje natura imienia, która jest „materializacją, ładunkiem sił dobroczynnych". Dzięki swojemu imieniu człowiek zdobywa samoświadomość i zdolność poznania i samopoznania. Uświadomiwszy sobie siebie poprzez imię, jednocześnie poznaje siebie jako osobę. Osoba jest tak ściśle związana z imieniem, że się niemal z nim utożsamia. Rzeczywiście, utożsamiała się z nim w bezpośredniej świadomości starożytnych. Starożytni uważali imię za najbardziej „mistyczne oblicze człowieka, jego transcendentalny podmiot" i dlatego według nich to „nie imię przy człowieku, lecz człowiek przy imieniu". Reprezentując swojego nosiciela, imię jest jednocześnie „żywą życiodajną istotą" i aniołem stróżem człowieka. Takie pojmowanie imienia, które o. Florenski stara się wskrzesić, nie jest prymitywnym zabobonem, ale poglądem mającym swoje korzenie w religii ogólnoludzkiej[33]. Pogląd ten jest zasadniczo słuszny, chociaż przejaskrawiony i wyolbrzymiony do gigantycznych rozmiarów przez ludzką świadomość. Rzeczywiście, imię jest niebiańskie, jest to „obiektywizacja istoty mistycznej". Imię nie może być oddzielane od rzeczy nazywanej. W relacji imię-rzecz imię ma zawsze znaczenie pierwszorzędne jako idea rzeczy. Imię-idea, imię-moc ustala „jedność istoty" dla danej rzeczy, przy całej różnorodności jej przejawów. W tym sensie imię kształtuje sam byt rzeczy. Zmiana istoty rzeczy powoduje zmianę imienia, przemianowanie. W starożytności wszelkiego rodzaju zmiany wiązały się ze zmianami o charakterze religijnym, ich zewnętrzna forma zachowała się do dzisiaj. Zmiana nazwiska z chwilą zamążpójścia dziewczyny, nadanie imienia podczas chrztu i przyjmowania ślubów zakonnych – były dla człowieka dawnych czasów „przełomem w Transcendentnym"; dla człowieka współczesnego – jest to obyczaj, którego korzenie przestał już dostrzegać. Co się stało? Imię rzeczy i istota rzeczy rozpadły się w zracjonalizowanej świadomości, stały się różnymi „rzeczami". Taki rozpad nie istniał w starożytnym światopoglądzie,

---

[31] Tamże, s. 416.

[32] Tamże.

[33] Florenski używa terminu „religia ogólnoludzka", kiedy chce podkreślić jedność całej ludzkości w głębi postaw religijności jako takiej. Chrześcijaństwo jest dla niego „entelechią religii ogólnoludzkiej". Jest mu więc zupełnie obca myśl, „że na przestrzeni całej historii ludzkość żyła tylko głupstwami". Zdaniem o. Pawła „moralistyczne odcięcie od Kościoła wszystkiego co «pogańskie» nie jest tylko dziełem sekciarzy, ale ze względu na swoje skutki niechybnie zmieniłoby Kościół w sektę, jeśliby się udało".

imię i istota nie były w opozycji, łączyły się w jedno imię-istotę. Było to możliwie najściślejsze połączenie, ponieważ nawet w „imieniu-dźwięku" w sposób tajemniczy jest obecne „imię-istota"[34]. „Dźwięk imienia" w związku z tym nie jest pusty ontologicznie, „dźwięk imienia jest dźwiękiem odwiecznie istniejącym". W dźwięk-fenomen w sposób fizyczny wciela się to, co ponadzmysłowe.

Imię zawsze posiada treść mistyczną, którą naśladuje nazywany, imię staje się „wewnętrzną formą nazywanego", więcej – „przyczyną jego mistycznego bytu"[35].

W nieopublikowanym dotąd obszernym rozdziale zbioru *U wodorozdiełow mysli*" (W strefie podziałów myśli), przygotowanym do druku przez igumena Andronika (Trubaczewa), znajduje się materiał istotnej wagi: *Imia*, tekst napisany w latach 1923-26. W pracy tej Florenski wskazuje na źródła swojej filozofii imienia: żywoty świętych, prologi, śpiewy kościelne. Pisze: „Po imieniu i żywot" – stereotypowa formuła żywotów: po imieniu – żywot, a nie imię po żywocie. Imię oceniane jest przez Kościół prawosławny, a zatem wiernych, jako typ, jako duchowna norma kontrolna bytu osobowego, jako idea; święty zaś – jako najlepszy jej wyraziciel, który swoje empiryczne istnienie uczynił tak przejrzystym, że przez nie prześwieca najszlachetniejsze światło danego imienia. Z przesłanki tej można wyprowadzić naturalny wniosek „o wewnętrznej jedności organizacyjnej wszystkich noszących imię, w tym również świętego, który staje się dla naszego postrzegania naocznym wcieleniem typu imienia".

W tradycji prawosławnej istnieje stała praktyka nadawania nowo ochrzczonym imion świętych według „kalendarza świętych", z pełną świadomością świętości imienia. W zyskanym, zgodnie z rytuałem ósmego dnia, świętym imieniu jest zawarta obietnica „niewyrzeczenia się" łączności ze świętym Imieniem Bożym. Jak pisze o. Sergiusz Bułgakow: „W Imieniu Bożym mamy taką niepowtarzalną, z niczym nieporównywalną tajemnicę słowa, jego przeistoczenie, dzięki któremu słowo wybrane na imię staje się słownym ołtarzem (priestołom) Imienia Bożego, miejscem obecności Bożej i spotkania z Bogiem"[36].

Imię, związane z praobrazem imienia świętego i uświęcone Imieniem Bożym, staje się wiecznym towarzyszem człowieka – od początku jego życia poprzez śmierć ku zmartwychwstaniu. W praktyce kościelnej modlitwy za zmarłych, w wypominkach i mistycznym uczestnictwie i Ofierze Pańskiej (w Trapiezie), podstawową i jedyną cechą osoby jest imię wypominanego. Dlate-

[34] F l o r e n s k i, *Obszczeczełowieczeskija korni idiealizma*, dz. cyt., s. 420.

[35] Tamże, s. 421n.

[36] B u ł g a k o w, *Prawosławije*, dz. cyt., s. 421n.

go właśnie nie może być pomyłki w nie kończącym się szeregu wypominanych imion. Imię dane człowiekowi ósmego dnia[37] stanowi po wsze czasy ejdos osoby, łączy w jedność, w „naturalny związek" duchową i fizyczną naturę, „stworzoną i połączoną" przez Boga dla życia wiecznego.

Tłum. *Anna Mańko*

---

[37] Według symboliki kościelnej dzień Powtórnego Przyjścia Chrystusa, dzień przyszłego Królestwa Bożego.